TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, rektor J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskop JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Strängnäs), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, G. SKAGESTAD og R. SLATTELID og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST



INNHOLD

3. hefte *1940* *11. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

JESUS SOM UNDERGJØRER I DEN NYERE TEOLOGI

Av D. A. Frøvig.

I den evangeliske tradisjon framstilles Jesus ikke bare som forkynner, men også som undergjører, og det er ikke bare leilighetsvis han gjør undere, men han driver i forbindelse med sin forkynnergjerning en hel virksomhet som undergjører. At han gjorde dette, er egnet til å vekke oppmerksomhet, og man har innen den liberalt innstilte teologi betvilt at denne framstilling er riktig, og derfor gjort den til gjenstand for en skarp kritikk. Det er særlig innen denne teologi spørsmålet om Jesu undervirksomhet i den nyere tid har vært behandlet, og det er derfor særlig denne teologis oppfatning vi i det følgende vil skildre og for de seneste innleggs vedkommende også vurdere. Vi vil da se at der her i det siste synes å være innvarslet et omslag i vurderingen av Jesu undere, idet man visstnok inntar den samme kritiske grunnstilling til den evangeliske overlevering som før, men samtidig finner å måtte gi underne større plass og tilskrive dem større betydning enn før.

I.

I den liberale forskning av Jesu liv har man siden Schleiermachers og Strauss' dager ansett seg for prinsipielt ferdig med underspørsmålet, idet man har gått ut fra at det absolutte under er umulig, og at underne i Jesu liv derfor måtte innskrenkes til det som er psykisk forståelig. Man har nok antatt at han har utført såkalte undergjerninger, og man har gjerne også ment at

det var medlidenheten som drev ham til det, fordi han sterkt følte med folket i dets nød og gjerne ville hjelpe det (så Bousset, Johs. Weiss og H. J. Holtzmann). Men fordi man først og framst oppfattet og skildret ham som lærer og profet, kunne hans undergjerninger bare bli tillagt ringe betydning.

Etter *J. Wellhausen,* som ikke alene fikk inngripende betydning for den gammeltestamentlige forskning, men også gjorde seg merkbart gjeldende på nytestamentlig område, gjorde Jesus undere fordi man ventet dette av en Guds mann og de legitimerte ham som en sådan. Men han la liten vekt på sine undere som tegn betraktet, og han ville ikke ha innvendt noe om jødene hadde sagt at også deres sønner kunne gjøre det samme som han (Das Ev. Marci, 1909, s. 27). I sin bekjente «Israelitische und jüdische Geschichte» har Wellhausen gitt en skildring av Jesus, som jeg engang hørte Ad. Harnack i en forelesning betegne som den mest glimrende vitenskapelige skildring av ham som inntil da var gitt. Men i denne skildring har Wellhausen bare følgende ord om underne: «Om Jesus også gjorde tegn og undere, så framgår det dog av hans egne ytringer at han ikke la noen vekt på dem. I de tre første evangelier framtrer han nesten som tavmaturg: det har han sikkert ikke villet være. Erindringene om ham er ensidige og fattige, bare de siste dager av hans liv er forblitt uforglemmelige» (4de utgave, 1901, s. 390).

Under kritikken av de evangeliske underfortellinger brukte man gjerne to steder som målestokk. Det ene var Mk 8, 12: «Hvorfor krever denne slekt tegn? Sannelig sier jeg eder: Ikke skal der gis denne slekt noe tegn.» Det annet var Mk 6, 5—6, hvor det sies at Jesus ikke kunne gjøre noen kraftig gjerning på sitt hjemsted, når unntas at han la sine hender på noen få syke og helbredet dem, og det sies her også at han undret seg over deres vantro. I det første utsagn fant man bevis for at Jesus ikke ville gjøre undere i egentlig forstand, og av det annet sluttet man at hans underkraft var betinget av personlig tillit hos dem som ble hjulpet. Begge steder bruktes gjerne til støtte for den anskuelse at man bare kunne anerkjenne sådanne undere som historiske hvor personlig tillit spilte en rolle.

Et klart uttrykk for den liberale vurdering av underet finner

man i *H. Weinels* «Biblische Theologie des Neuen Testaments» (1913). Etter ham har Jesus prinsipielt overvunnet undertroen. At han allikevel utførte undere, er sikkert. Man begjærte nemlig framfor alt undere når en lærer skulle bevise at det særpregede og egenartede han kom med var fra Gud, og det som Jesus Mt 12, 28 og 11, 5 uttaler om undernes betydning, viser at han selv delte sitt folks fordomme på dette punkt. Men man må huske at han her hadde for seg tvilere og motstandere og ble nødt til å tale ut fra deres standpunkt. Derimot har han Lk 16, 31 og 11, 29—32 tatt avstand fra underet og på det siste sted (om Jonas-tegnet) ansett kravet på det som et tegn på et gudløst sinnelag, og alene denne oppgivelse av underet svarer til høydepunktet i den nye gudstro. I det hele må man derfor si at undertroen vesentlig og definitivt er overvunnet hos Jesus (s. 162 f.).

Klarere enn hos Weinel kunne undervurderingen av underet neppe skaffe seg uttrykk. Underet er ikke bare overflødig for oss, men var det også for Jesus selv, ja det stod i direkte strid med hans religiøse prinsipper, og når han allikevel leilighetsvis påberopte seg underne, må det betraktes som en innrømmelse til et lavere standpunkt.

II.

I behandlingen av Jesu undere brakte den såkalte *formhistoriske skole,* som holdt sitt inntog i den nytestamentlige forskning omkring 1920, en betydelig forandring. Før hadde man framfor alt spurt etter det som lå til grunn for underfortellingene og søkt å avgjøre om de svarte til virkeligheten eller måtte betegnes som legende og sagn. I den formhistoriske retning derimot anser man det gjerne for håpløst å søke å bestemme det faktiske som ligger bak, og man konsentrerer isteden interessen om den historie underfortellingene i henhold til de forskjellige gjengivelser i evangeliene har gjennomgått under overleveringen, og de tanker og ideer de avspeiler hos fortellerne. Som et typisk eksempel på hvordan underfortellingene kan bli behandlet innen denne retning, vil jeg referere litt fra *Anton Fridrichsens* bok om mirakelproblemet i den første kristenhet (Le problème du miracle dans le christianisme primitif, 1925).

I forordet til denne bok framholder forfatteren at den liberale teologi har innlagt seg stor fortjeneste av den nytestamentlige vitenskap. Men det er en feil av den at den i sin kritikk især har interessert seg for kjennsgjerningene i og for seg og spurt hva det er som virkelig har skjedd, mens den altfor lite har tatt hensyn til hva beretningene forteller oss om det religiøse liv og den kristelige erfaring hos dem som har overlevert dem. Når man hadde erklært en beretning for å være upålitelig og legendarisk, var alt gjort. Men da skar man etter Fridrichsens mening bort det vesentlige, da det som først og framst har interesse er å lære den første kristenhets religion å kjenne (s. 10).

Før vi går videre må vi her komme med et spørsmål. Det har naturligvis interesse å lære den første kirkes religion og forestillingsmåte å kjenne. Men er det som vitnesbyrd om fortellerne det evangeliske stoff først og framst kommer i betraktning? Er det ikke først og framst som vitnesbyrd om Kristus, og det ikke bare som bekjennelse til ham, men også på den måte at det gir oss det som denne bekjennelse bygger på: det som vidner til hans ord, gjerninger og liv har fortalt og overlevert som sant og pålitelig? Det er ikke nok å få vite at sådan var Jesus at menigheten kunne tro så store ting om ham som det evangeliene forteller oss. Men spørsmålet blir også om denne tro var berettiget, og om Jesus virkelig var slik som de forteller, eller om tro og kjærlighet har omdiktet ham og gitt oss en framstilling som ikke kan sies å svare til virkeligheten. La oss nevne fortellingen om Jesu oppstandelse og påfølgende åpenbarelser. Naturligvis har det stor interesse å studere disse fortellinger som uttrykk for den første menighets tro. Men er det dette som først og framst interesserer og bør interessere? Er det ikke først og framst spørsmålet om hvor vidt det vitneforhold de gir uttrykk for, er riktig, om fortellingene lar seg forstå som uttrykk for en tilsvarende virkelighet, eller om de på grunn av sin indre beskaffenhet nøder oss til å anta at vi her befinner oss på legendens og mytens område? Her ser vi at spørsmålet om hva der virkelig er skjedd, ikke lar seg avvise, og at det er så viktig at et negativt svar endog kan komme til å undergrave selve grunnlaget for den første menighets og den kristne kirkes tro.

Også Fridrichsen mener at Jesus uten tvil har helbredet syke og såkalte besatte, og at hans omgivelser har trodd å være vidner til undere av ham. Men vanskeligheten begynner så snart man spør seg selv hva det er som er hendt, og hvordan det er hendt. Dette er i grunnen et mysterium. Det som det derimot er oss mulig å konstatere, er det inntrykk som «miraklene» har gjort, og den stiliserte bearbeidelse som tradisjonen har gjort dem til gjenstand for. I hvilken grad og på hvilken måte derimot den religiøse tradisjon i sine enkelte trekk gjenspeiler virkelige fakta, det kan vi bare uklart skimte gjennom «det halvmørke som hviler over det skjedde», når vi da unntar noen beretninger av konkret og utvilsomt historisk karakter og noen som åpenbart er legendariske eller rent tendensiøse.

Som et eksempel på hvordan Fridrichsen behandler underspørsmålet i evangeliene vil vi først nevne hans kritikk av Døperens budskap til Jesus (Mt 11, 2—6 = Lk. 7, 18—23). Hva er meningen med Johannes' spørsmål om Jesus er den som skulle komme? Jo, de kristne hadde å kjempe mot den innvending at Jesu undere bare beviste at han var en profesjonell mirakelmaker og eksorkist, og det er denne innvending menigheten i denne perikope vil avvise. Fridrichsen gjetter på at der etter Jesu død lenge har vært en meget sterk spenning mellom hans og Johannes' disipler. Disse mente nok ikke som mange andre at Jesus var en forslagen kvaksalver, da de fant hans undere likeså udadlelige som fariseernes demonutdrivelser (Mt. 12, 27), men de hevdet derimot med styrke at disse gjerninger ikke beviste hans messianitet. Derfor har man fått i stand denne fortelling om at Johannes på denne måte sendte bud til Jesus, og når det her heter: «Salig er den som ikke tar anstøt av meg,» så består anstøtet i at man kunne ta Jesus for en profesjonel eksorkist og kvaksalver (s. 66—69)! I det hele har etter Fridrichsens mening den apologetiske interesse å forsvare Jesus mot beskyldningen for å være en alminnelig mirakelmaker eller trollmann vært et ledende grunnmotiv under dannelsen av det synoptiske undermateriale. Således er den urene ånds tiltale til Jesus: «Hva har vi med deg å gjøre, Jesus fra Nasaret? Du er kommet for å ødelegge oss; jeg vet hvem du er, du Guds hellige!» føyd inn i fortellingen om helbredelsen

av den besatte (Mk 1, 23—28), fordi man ville at endog demonene skulle forsvare Jesus mot den beskyldning at han var en trollmann (s. 78).

Jeg har referert Fridrichsen så pass utførlig fordi disse eksempler viser hvilke merkelige resultater man kan komme til når man som Fridrichsen ensidig betrakter underfortellingene som avspeilinger av menighetens interesser. Ganske anderledes stiller saken seg når man i tillit til tradisjonen går ut fra at de i alt vesentlig svarer til virkeligheten. Da avspeiler de disse interesser for så vidt selve oppbevaringen av dem kan vise at menigheten her har funnet en verdifull belysning av Jesu virksomhet som undergjører og forkynner og av den grunn bevart og overlevert fortellingene. Men vi må være varsomme når vi skal bestemme disse interesser nærmere. Vi må også regne med at der i en fortelling kan være trekk som likefram strider mot menighetens interesser, men allikevel er overlevert fordi de hørte vedkommende stykke virkelighet til. Således i tilfellet mot døperen Johannes selve den ting at han tvilte. Hva interesse skulle menigheten ha av å oppfinne et sådant trekk, som jo måtte kunne benyttes av dens motstandere til støtte for deres angrep? Og hvis denne perikope er et menighetsprodukt, hvorfor inneholder Jesu svar da ikke den minste hentydning til det som skulle skje i framtiden, og som etter menighetens tro da skulle bevise hans messianitet, nemlig hans oppstandelse fra de døde? Hvordan Fridrichsens grunnsyn her kan føre på avveier, viser best hans forklaring av anstøtet. Hva er det for forestilling man har om arten og omfanget av Jesu undergjerninger, når man mener at dette anstøt bestod i at man kunne ta Jesus for en profesjonel mirakelmaker? Etter overleveringen har han som regel bare helbredet ved et ord, og det et ord som var et naturlig uttrykk for hans vilje i den foreliggende situasjon (Mt 8, 16), medens vi derimot vet at de jødiske besvergere og mirakelmakere brukte magiske formler og ytre ting (Jos Ant 8, 2. 5; Tob 6, 5 f.). Framdeles var Jesu undere utslag av den innerligste medfølelse (Mk 1, 41, Mt 14, 14. 20, 34, Lk 7, 13), og de illusterte og legitimerte hans veldige forkynnelse av det gledelige budskap for fattige (Mk 2, 1—12, Mt 11, 1—6). Noen som helst sammenheng med en for-

kynnelse hadde derimot de jødiske besvergeres gjerninger ikke, og de gjordes for vinnings og erhvervs skyld. Det er derfor en ganske urimelig tanke at menigheten skulle ha diktet en fortelling hvor selve døperen Johannes formanes til ikke å ta Jesus for en profesjonel eksorkist. Oppfatter vi derimot tildragelsen som virkelig historie, er tvilen forklarlig nok, når vi betenker hvor lite Jesus syntes å svare til Døperens forventning om den veldige verdensdommer som skulle døpe med ild (Mt 3, 10—12), og alternativet var ikke Messias eller en vanlig eksorkist, men derimot Messias eller bare en profet.

Jeg har dvelt så pass utførlig ved Fridrichsens bok fordi den spesielt behandler underspørsmålet. Gjør imidlertid Fridrichsen evangelienes framstilling av Jesu virksomhet som undergjører problematisk og usikker, så er dette i ennå høyere grad tilfelle med *Rudolf Bultmann*, som i sin bok «Die Geschichte der synoptischen Tradition» (1921 og 1932) har gjort det evangeliske undermateriale til gjenstand for en inngående behandling. Vi får her en sammenligning mellom nytestamentlige underfortellinger og rent jødiske og hellenistiske, og det påvises at de har visse likheter i stil og oppbyggning (topikk). Således beskriver de gjerne først den sykes tilstand, og det opplyses hvor farlig sykdommen var og hvor lenge den hadde vart (Mk 9, 18. 5, 3—5, v. 25—26). Dernest fortelles de nærmere omstendigheter hvor under helbredelsen skjedde, således gjerne ved berøring med hånden og ved et virkekraftig ord (Mk 1, 31, 41. 5, 41. 2, 11. 3, 5. 7, 34), og for det tredje opplyses det ofte at de tilstedeværende undret seg over utfallet (Mt 8, 27. 9, 33. 15, 31). Videre får vi i Bultmanns bok en utredning om de forandringer underfortellingene har gjennomgått i de synoptiske evangelier, om stigninger i det underbare som skal kunne påvises, og om motivene for disse forandringer. Vi hører for det første om varianter av en og samme fortelling, således skal helbredelsen av den døvstumme (Mk 7, 31—37), og av den blinde (Mk 8, 22—26) være varianter, og helbredelsen av de ti spedalske skal være en variant av fortellingen Mk 1, 40—45 og historien om den kananeiske kvinne (Mk 7, 24—30) variant til fortellingen om høvedsmannen i Kapernaum (Mt 8, 5—13). I særdeles mange underfortellinger dreier det seg

heller slett ikke om virkelig historie, men om «ideale scener» som er skapt av menigheten. Noen underberetninger er utspunnet av Jesus-ord. Således har man av ordet om menneskefiskerne (Lk 5, 10) spunnet fortellingen om den underbare fiskefangst (Lk 5, 1—11) og om kallelsen av Simon, Andreas, Jakob og Johannes (Mk 1, 16—20). I andre tilfeller har rent jødiske eller hellenistiske undermotiver eller underhistorier trengt inn i den evangeliske overlevering.

Bultmanns radikale kritikk har med rette vakt oppsikt, fordi den gjør hele overleveringen om Jesu virksomhet som undergjører usikker og flytende og reduserer en vesentlig del av den til legender og sagn. Han har imidlertid rett i at der er visse ytre likheter mellom de evangeliske underfortellinger og andre folkelige overleveringer. Da nemlig det synoptiske fortellingsstoff lenge overlevertes muntlig før det ble nedtegnet, måtte det ganske naturlig få det stilpreg som utmerker en folkelig overlevering. Men dette behøver naturligvis ikke å svekke påliteligheten av det som fortelles. Det er også lett å innse at Bultmanns kritikk er i høy grad vilkårlig. Således når han kjennetegner fortellingene om den kananeiske kvinne og høvedsmannen i Kapernaum som varianter. Han får dette til ved ensidig å fremheve likhetene og samtidig fullstendig ignorere de store forskjeller som utmerker fortellingene og gir dem sitt særpreg. Hvor vilkårlig framdeles hans kritikk kan være i det enkelte, viser hans behandling av perikopen om Jairus' datter og kvinnen med blodsott (Mk 5, 21—43, Mt 9, 18—26, Lk 8, 40—56). Bultmann mener vi her har to opprinnelig selvstendige og isolerte fortellinger som man senere har knyttet sammen, og motivet for denne sammenknytning skal være at man ville gjøre det merkbart at der gikk en betraktelig tid mellom farens ord i v. 23 at hans datter lå på det siste, og budskapet v. 35 fra synagogeforstanderens folk om at hun var død (s. 229)! Hvor ganske annerledes naturlig blir ikke forholdet når vi antar at denne sammenknytning kommer av at vi her har en avspeiling av virkeligheten selv, fordi Jesus underveis virkelig på den angitte måte helbredet en kvinne med blodsott. At videre Bultmann ved sine hypoteser om underfortellingenes oprinnelse, i rikt mon beveger seg på diktningens område, behøver vel neppe å påvises.

Tross sin skepsis mener også Bultmann at Jesus virkelig har gjort undere, og i sin bok «Jesus», som kom ut 1927, uttaler han seg også om hvilken betydning dette trekk ved hans virksomhet bør tillegges. Han sier her at den kristne menighet har vært overbevist om at Jesus har gjort undere, og at den fortalte en mengde underhistorier om han. Men de fleste av de underfortellinger vi har i evangeliene er legendariske eller idet minste legendarisk utsmykkede. Det kan imidlertid ikke være tvil om at han har gjort slike gjerninger som i hans og hans samtidiges øyne var undere, d. e. ble ført tilbake til en guddommelig kausalitet. Utvilsomt har han således helbredet syke og utdrevet demoner (s. 159). Hvordan imidlertid Bultmann kan vite dette, når den evangeliske overlevering er så overfylt av legender og sagn som han mener, er det meget vanskelig å bli klok på. Vi får videre høre at Jesus ikke har imøtekommet kravet om at legitimere seg ved et under, men at han allikevel selv har oppfattet sine undere som tegn på at gudsherredømmet nå brøt inn (Lk 11, 20, Mk 3, 27, Mt 11, 5), uten at han dog samtidig har tillagt dem noen særlig verdi (ib.). Også her må man spørre hvordan denne viden lar seg forene med den radikale skepsis Bultmann ellers viser overfor den evangeliske tradisjon, og man må også spørre hvordan det kan henge sammen at Jesus ikke tilla sine undere noen særlig verdi, når de dog var tegn på at det lovede gudsherredømme allerede var brutt fram.

III.

En kraftig reaksjon mot den formhistoriske skoles vurdering av Jesu undere betegner *Rudolf Ottos* bok «Reich Gottes und Menschensohn, ein religionsgeschichtlicher Versuch», som utkom i 1934. Otto døde i 1937, og den tyske teologi tapte i ham en av sine betydeligste og originaleste menn. Han var født i 1869 og virket først som professor i Göttingen, så i Breslau og til sist i Marburg, hvor han i 1917 ble den bekjente W. Herrmanns etterfølger som lærer i systematisk teologi. Mest kjent er han blitt som religionsfilosof og religionshistoriker. Særlig har hans bok «Das Heilige», som utkom i 1917, vakt oppsikt og vunnet utbredelse; den har opplevd 25 opplag i Tyskland og er dessuten over-

satt til syv sprog. I 1926 holdt Otto etter oppfordring forelesninger ved vårt universitet om «Die Heilsreligionen des Ostens verglichen mit dem Christentum». Også på nytestamentlig område har han levert interessante bidrag, spesielt ved den nevnte bok «Reich Gottes und Menschensohn».

I denne bok begynner Otto med å hevde at Jesus i religionshistorien, rent alminnelig sett, må henregnes til de omvandrende eschatologiske forkynneres type (ein eschatologischer Wanderprediger). Hvis vi tør tro Celsus (hos Origenes, Contra Celsum VII, 9), fantes der en slik type i Syria, som jo grenset til Palestina. Celsus taler nemlig om profeter som opptrådte med det budskap: «Jeg er Gud eller Guds tjener eller en guddommelig ånd. Men jeg kommer, for verden er allerede i ferd med å forgå. Og snart skal I se meg komme med himmelens kraft». Disse termini er vel av polemiske grunner formet etter kristelige uttrykksmåter, men hvis Celsus her ikke likefram farer med dikt og oppspinn, har der ennu på hans tid i Galileas nærhet eksistert en type av omreisende predikanter som kom med et eschatologisk budskap.

Også døperen Johannes var eschatologisk forkynner. Men han hørte til en annen religionshistorisk type enn Jesus. Han må nemlig betegnes som en rigoristisk botsforkynner, som levde i askese og ensomhet, var dyster og mørk av stemning og krevde faste og dessuten også at man skulle underkaste seg en eschatologisk, magisk-sakramental vanndåp. Jesus derimot døpte ikke, og han forkynte heller ikke et truende budskap om Herrens dag, men et evangelium, et gledelig budskap om at gudsriket nå kommer, og at man ikke kan komme inn i det ved faste og asketiske øvelser, men bare ved å motta budskapet om det i tro, ved barnesinn, anger, årvåkenhet, tillit og kjærlighet til Gud, og ved å tjene sin neste midt i verdenslivet. Om dette rike mente Jesus at det var det rene *mirum*, «das reine Wunderding», et mysterium, en *dynamis* som allerede er brutt inn i verdensløpet og her er virksom i og med Jesus, og det både ved hans forkynnelse og ved hans demonutdrivelser og undere. Derfor må han i motsetning til døperen betegnes som en charismatisk evangelist som tillike er eksorkist (s. 59 f.).

Etter Ottos oppfatning har den såkalte Beelsebul-perikope Mt 12,

25 f., Lk 11, 17 f. fundamental betydning, særlig da Mt v. 25—29 =Lk v. 17—21. Det heter her hos Matteus: «Hvert rike som kommer i strid med seg selv, legges øde, og ingen by og intet hus som kommer i strid med seg selv, kan bli stående. Og dersom Satan driver Satan ut, da er han kommet i strid med seg selv; hvorledes kan da hans rike bli stående? Og driver jeg de onde ånder ut ved Beelsebul, ved hvem er det da eders barn driver dem ut? Derfor skal de være eders dommere. Men er det ved Guds ånd (hos Lukas: Guds finger) jeg driver de onde ånder ut, da er jo Guds rike kommet til eder. Eller hvorledes kan noen gå inn i den sterkes hus og røve hans gods, uten at han først har bundet den sterke? Så kan han plyndre hans hus.» Dette sted viser oss at rike strider mot rike. Gudsriket er allerede brutt fram, Gud har allerede vunnet seier og fratatt Satan hans rustning, og fordi dette er skjedd, er det mulig for Jesus ved eksorkisme å frata ham hans bytte, dvs. dem som er tatt til fange av ham, de besatte. «Den sterke» som har fratatt ham rustningen, Gud altså, er det også nå som fratar ham hans bytte ved eksorkisten Jesus, som er hans utsending og virker ved hans finger (d. e. makt). Her ligger altså den forestilling til grunn at ikke Jesus selv bringer riket, men at dette bringer ham selv med seg, og at det utbredes idet han virker ved Guds finger, d. e. med den *dynamis* eller det *charisma* han er utrustet med. Han betrakter altså seg selv som et stykke av og et organ for det framtrengende *eschaton* selv, og dette hever ham høyt over Døperen og alt som har vært før og kjennetegner ham som den esjatologiske frelserskikkelse som var ventet. Kan noen overhøre klangen i disse ord: «Er det ved Guds ånd jeg driver de onde ånder ut, da er jo gudsriket kommet til eder?» Bultmann sier at disse ord vitner om «en esjatologisk kraftfølelse». Men dette er et altfor vakt uttrykk. De viser nemlig at Jesus har hatt en ganske enestående utsendingsbevissthet, at hans person og gjerning er en del av selve det esjatologiske forløsningsverk, og at han derfor nettopp er den frelserskikkelse som var ventet (s. 74 f.).

Har imidlertid en person bevisstheten om en umiddelbart gitt og følt bestemmelse, må den nødvendig kle seg i en historisk gitt form, og for en utsendingsbevissthet av denne høyhet og med dette innhold kunne det bare være messiasformen, spesielt den som var

gitt i og med ideen om Menneskesønnen. Men et menneske som vandrer om i Galilea, lærer og virker der, kan ennå ikke ha vært den messianske Menneskesønn, men han må ha følt seg som *prætendent* til denne verdighet og altså vært en *Christus designatus*, en som ennå ikke var Messias, men var bestemt til å bli det. Mens han vandrer her nede og virker ved Åndens kraft, ligner han menn av *den charismatiske type* og må også religionshistorisk sett sies å tilhøre denne type. Ved en charismatiker forstår Otto en helgen som er utstyrt med overordentlige evner og krefter som evnen til at profetere, utføre underbare helbredelser, utdrive demoner og ha visjoner, audisjoner og fjernsyn. Til charismatikerne hørte de gamle seerne i Israel, skriftprofetene, Paulus, senere Muhammed og de islamske sufier og i den nyeste tid menn som J. Chr. Blumhardt. I Lk 4, 18 («Herrens ånd er over meg» osv.) har vi en fortegnelse over de viktigste charismer Jesus hadde: forkynnelsens, eksorkismens og i det hele helbredelsens charisma. Vil man altså vite hvem Jesus var, må man ikke (som Bultmann) oppfatte ham som en rabbi, men ta ham alvorlig som eksorkist og charismatiker. Charismet er i det hele ikke et *accidens* ved ham, men det hører vesentlig med til hans skikkelse og hjelper til å forstå den, og først med den rette forståelse av hans skikkelse kommer forståelsen av hans budskap om riket; charisme og gudsrike hører nemlig nødvendig sammen og belyser hinannen gjensidig (s. 285 f.). Til en skikkelse med denne selvbevissthet svarer også den numinøse nimbus som omgav ham og som danner forutsetningen for det «inntrykk» han gjorde. Et bestemt uttrykk for denne nimbus gir Lk 5, 26, hvor det heter at forferdelse (ekstasis) grep alle tilskuere til helbredelsen av den verkbrudne, og at de ble fulle av frykt og sa: «I dag har vi sett utrolige ting (paradoxa)!»

Som vi har sett får hos Otto Jesu undergjørende virksomhet inngripende betydning for bestemmelsen av hans selvbevissthet, og hans bok utmerker seg i det hele ved en konstruktiv tendens som på flere punkter danner en velgjørende motsetning til den oppløsende skepsis som til dels har gjort seg gjeldende innen den formhistoriske retning. Man har derfor også på mange hold hilst boken med glede og tatt den som et varsel om en påkrevd strømvending i forskningen av Jesu liv. Den har imidlertid også møtt kritikk,

ikke minst av R. Bultmann, som den oftere polemiserer mot. Det vil av det foregående også være klart at den på mange punkter med rette må sies å innby til motsigelse. At Otto energisk fastholder Jesu messianitet, er et stort fremskritt, når man jevnstiller ham med Bultmann, som i sin bok «Jesus» avviste den og fremdeles betviler den. Men når Otto framholder at Jesus bare i håpet ville være Messias og ikke under sitt jordeliv følte seg som den der allerede var det, har han den evangeliske tradisjon mot seg, og for å kunne fastholde sin anskuelse må han anta at menigheten på dette punkt har omdannet og overmalt det virkelige forhold. Vi gjenfinner altså også hos Otto det gamle liberale dogme at den første kirkes tro og teologi i større eller mindre grad har omdannet det opprinnelige tradisjonsstoff, og at våre evangelier derfor på flere eller færre punkter gir oss et villedende bilde av Jesus. Tanken om en utelukkende framtidig messianitet er forresten ikke ny, da det var den Johannes Weiss framholdt i sin bok «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes» (1892, 1900) og Alb. Schweizer forfektet i «Von Reimarus zu Wrede» (1906). Ottos anskuelse strider imidlertid ikke bare mot kildene, men den lider også av en indre inkonsekvens som gjør den uholdbar. Er det nemlig så at Messias og gudsrike hørte sammen på den måte han mener, da må det ha vært en messiansk gjerning Jesus utførte ved sin virksomhet, hans jordeliv må da ha vært det første ledd i selve messiasgjerningen, og han må derfor allerede nå ha følt seg som Messias. Etter Otto skal dessuten Jesus i overensstemmelse med Jes 53 ha villet formidle gudsrikets komme ved sin lidelse og død. Men da ligger det nær å anta at han har ment det hørte selve messiaskallet til at han skulle lide og dø, da jo Messias nettopp hadde til oppgave å formidle gudsrikets komme, og han må derfor også under dette synspunkt ha følt seg som Messias allerede under sitt jordeliv.

Det verdifulle ved Ottos innlegg er ikke minst den energi hvormed han gjør gjeldende at synet på Jesus som undergjører har inngripende betydning for spørsmålet om hans messianitet. Med rette hevder han at vi i den såkalte Beelsebul-perikope Mt 12, 25 f., Lk 11, 17 f. har utsagn som utvilsomt må være opprinnelige og umulig kan være menighetsprodukter. Således utsagnene om at Satan allerede er beseiret, at gudsriket allerede er kommet, og at

det beviser sin tilværelse ved de demonutdrivelser Jesus ved Guds ånd foretar. Jeg har selv i mine bøker om Jesu selvbevissthet («Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Markus und der sogenannten Redequelle» 1918, og «Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist», 1924) sterkt slått til lyd for den oppfatning at så ville menigheten ikke ha uttrykt seg om disse utsagn stammet fra den selv. For den var nemlig Jesu død på korset et fryktelig vitnesbyrd om Satans vedvarende makt. Det var etter menighetens tro Satan som bevirket Judas' forræderi (Lk 22, 3, Joh 13, 2. 27), og den anskuet Jesu død og oppstandelse som en seier over Satan (Hebr 2, 14, sml. Joh 12, 31). Derfor ville den ikke uttrykt seg som Jesus gjør i Beelsebul-perikopen, og disse utsagn må derfor stamme fra ham selv og ikke fra menigheten.

Etter Ottos mening kan det, som vi har sett, ikke være tale om at Jesus bare nå og da har gjort et under, men han må ha drevet en hel virksomhet som undergjører. Dette stemmer også med evangelienes framstilling, og denne oppfatning har også den konservativt innstilte teologi inntil denne dag gjort gjeldende, i nyere tid menn som B. Weiss, Theodor Zahn, Adolf Schlatter, P. Feine o. a. Interessant er også Ottos krav om at underberetningene og overhodet alle fortellinger fra Jesu liv ikke bare skal prøves enkeltvis, men stilles i forhold til helhetsbildet av ham, således at det undersøkes om de stemmer med dette og er forståelige ut fra det. Her spiller for øvrig Ottos lære om typen en rolle, og det er fortjenstfullt at han med styrke reagerer mot dem som ensidig henregner Jesus til lærernes og profetens kategori, og at han krever at man gjør alvor av tanken om hans charismatiske utrustning. Men også mot Ottos teori om typen kan det gjøres innvendinger. Som Messias hadde Jesus en enestående selvbevissthet, og han kan derfor aldri gå opp i noen type eller kategori, men han er som Messias en skikkelse av helt enestående art.

I nøye sammenheng med Ottos lære om typen står det at han sterkt rasjonaliserer underne i Jesu liv. Som charismatiker har Jesus utført underbare ting som har analogi hos andre charismatikere. Lamhet, blindhet, døvhet og stumhet kan være rent hysteriske fenomener, og slike sykdommer er blitt behandlet også av andre charismatikere, bl. a. av den før nevnte Blumhardt. Av spe-

dalskhet gas det to arter, hvorav den ene, vitiliga, var en nervøs sykdom som kunne helbredes. Mettelsesunderet berodde på charismatikerens evne til å stille hungeren med et minimum av føde, og vandringen på sjøen berodde på en telepatisk apparisjon som har en analogi bl. a. i fortellingene om søyleboeren Symeon. Vi ser også av disse eksempler at Otto tross sin opposisjon mot den gamle, liberale forskning er blitt sittende fast i dens kritiske grunnstilling til den evangeliske overlevering. Det enestående ved Jesu undere kan naturligvis til sist også bare anerkjennes, hvis man i tro helt anerkjenner ham som det store under i verden, som frelseren der er både Gud og mann og derfor under sitt jordeliv hadde Ånden uten mål.

Tross de mange innvendinger som kan reises mot Ottos bok, må det sies at den er verdifull som protest mot en forskning som ved sin radikale skepsis oppløser den evangeliske overlevering i atomer. Den er også verdifull ved de impulser den gir, ikke minst derved at den slår til lyd for en høyere vurdering enn tidligere av Jesu undergjørende virksomhet, og det vil være å håpe at den på dette punkt innvarsler et omslag som i overensstemmelse med kildene lar betydningen av denne virksomhet komme klarere fram enn før.

GRALMOTIVETS KRISTELIGE KARAKTER

UTDRAG AV FORELESNINGER HOLDT VED DET KONGELIGE FREDERIKS UNIVERSITET I OSLO

Av Gerhard Jaffé.

Under stikkordet «Gral» inneholder både «Religion in Geschichte und Gegenwart», b. II (1928), s. 1420—21, og «Lexikon der Theologie und Kirche», b. IV (1932), s. 639, korte artikler som riktignok utelukker hverandre med hensyn til innholdet. Dette faktum alene beviser to ting: 1) to utpreget teologiske oppslagsverk må nevne ordet «gral» som en viktig bestanddel i den kristelige ordskatt; 2) oppfatningene om gralens natur er helt forskjellig. Fordi man nettopp i våre dager streber etter å berøve gralen dens kristelige natur, skal jeg forsøke å påvise uholdbarheten herav ved hjelp av det foreliggende materiale.

Om «gralen», hvis betydning skal forklares nedenfor, hører vi i tre middelalderlige verk som oppsto nesten samtidig, men suksessivt (omtrent 1200). *Her* vil jeg ikke undersøke deres gjensidige litterære forhold, men innskrenke meg til å nevne verkene i publiseringens antakelige orden: det dreier seg om to franske og et tysk verk. Mellom 1170 og 1180 skrev en berømt fransk dikter, Chrestien de Troyes, en ridderdiktning med religiøst islett, den såkalte Perceval-roman. Dette er gralmotivets eldste påviselige kilde, men motivet er her bare antydet, da forfatteren døde før arbeidet var helt ferdig. Litt senere skrev franskmannen Robert de Borron en rent religiøs framstilling av temaet hvor ikke Parzival er helten, men gralen er brakt i sammenheng med Nikodemus' evangelium.

Så fulgte verket av Wolfram von Eschenbach (1170—1220), som visstnok er påvirket av Chrestien, men går egne veier i sin oppbygging, skildring og religiøse holdning, således at han knytter sin personlige oppfatning til sin diktning. Da hans verk behandler problemet mest inngående og da dets virkning har vært mest vedvarende og har overlevd generasjoner, skal jeg gjøre Wolframs framstilling til utgangspunkt for min skildring. I hvilken sammenheng står gralen med Wolframs dikt?

Parzival, sønn av en tapper ridder som falt i Orienten, var, skjønt hans mor ikke ønsket det, blitt ridder og hadde, kledd i sin narredrakt, opplevde mange eventyr. Han kom til en borg hvis vert han traff *opptatt med å fiske ved en sjø.* «Fiskeren» viste ham den vanskelige vei til slottet som Parzival fant. Der så han fiskeren igjen som rik, men syk borgherre. Hverken spurte Parzival etter «fiskerkongens» lidelser, noe som man *kan* kalle interesseløshet fra hans side, eller etter de mange undere i den praktfulle salen hvor man bar fram de kostbareste fat, blendende hvite duker, men også en *blødende lanse.* Dessuten ble der av den mest strålende av alle jomfruene, der utmerket seg ved særlig renhet, båret fram

> «. . . al Paradisets Pris,
> al Lykkes Rod og Greneris:
> Gral hed Fuldkommenhedens Skaal,
> al jordisk Attraas sidste Maal» (235, 21—24).[1])

Denne stenen eier næringsydende og fornyende kraft. Videre,

> «. . . Gral, al salig Lykkes Frugt,
> bar Verdens Sødme indelukt;
> dens kraft fast vejer lige
> med selve Himmerige» (238, 21—24).

Spesielt utvalte riddere, kalt «templeisen» — henspillingen på tempelherreordenens riddere er tydelig! — holder vakt over denne stenen i og foran borgen som derav har fått navnet gralens borg («Gralsburg»); ridderne heter altså «gralsriddere». Uten hensyn til

1) Jeg ber om unnskyldning for at jeg siterer etter en dansk oversettelse, men jeg tror at en dansk oversettelse er mer skandinavisk og derfor mer ekte enn en norsk oversettelse som jeg kunne gi.

herkomst er de tilkalt fra alle landene, idet en innskrift bekjentgjør de utsøktes navn. Ikke noen synd bør klebe ved dem hvis de vil nå himmelens herlighet. Hvorledes kom denne stenen, «Paradisets pris», på jorden?

«De Engle, som sig borte holdt,
da Lucifer begynte stolt
med Trinitas sin kamp, hvori
de ej for nogen tok Parti,
den ædle Engleskare
lod Gud til Jorden fare
og sendte dem til samme Sten.

— — —

Derefter pleies Gral av dem,
som dertil Herren kalde vil
og sender sine Engle til» (471, 26—29).

Nå vet vi at stenen er en understen, at den eier næringsydende, foryngende og livsbevarende kraft, at den er utrustet med en eiendommelig innskrift. La oss høre hvordan dikteren resymerer alle disse egenskaper; om denne stenen heter det:

«Dens Art og Kraft er saare ren.
Har ej I hørt, hvad Sten det er,
jeg nævne vil den her for jer:
lapsit exillis blev den kaldt.
Ved Stenens Kraft Fugl Fønix faldt,
opbrændt til Aske, hvoraf den
til Livet rejser sig igen.
Saalunde skifter Fønix Fjer
og straaler siden endnu mer,
saa skøn som ingensinde før.
Selv nok saa syg slet ingen dør
den Dag, han Stenen bliver var
og ser den skinne underklar,
ej heller Ugen efterpaa.
Hans friske Lød kan ej forgaa:
sin friske Lød bevarer ren,
hvo der har set den skønne Sten,
vaere sig Kvinde eller Mand,
alt fra sin Ungdoms bedste Stand;
saa han den end to Hundred Aar,

blev graa han ene paa sit Haar.
En saadan Kraft har denne Sten,
at den forlener Kød og Ben
med Ungdom, ingen Ælde stjal.
Men Stenens Navn er ogsaa Gral.
  I Dag til den et Budskap gaar,
hvori dens største Kraft bestaar.
Thi hver Gang vi Langfredag har,
man bliver der en Due vaer,
som sig fra Himlen svinger
og ned til Stenen bringer
en lille hvid Oblat, som ren
den lægger ned paa denne Sten:
saa flyver den lysende Due
igen til Himlens Bue.
Hver ny Langfredag bringer den
til Stenen samme Kraft igen.
  (Rettene blir regnet opp.)
Hvem der til Gralen er bestemt,
paa denne Vis erfares nemt:
i Tegn paa Stenens ydre Kant
en sælsom Indskrift melder grant
dens Navn og Byrd og hele Art,
som gøre skal hin Lykkefart.
— — —
naar man har lest det, som et Lyn
forsvinder Navnet for jert Syn» (469, 4—470, 30).

Jeg vil ikke unnlate å nevne at Parzivals halvbror ikke kan se gralen så lenge han er hedning:

«For Gral han manglet Synets Sans,
indtil ham dækked Daabens Vand:
i samme Time ogsaa han
for Gralen aabnet fik sit Blik» (818, 20—23).

Hittil har vi kunnet fastslå at gralen, «Paradisets Pris», lar seg kun bære av den reneste jomfru, at kyskhet er det første bud både for den gralbærende jomfru og alle gralsridderne, at gralen er bevoktet av engler og kan bare skues av et kristelig øye. Jeg synes at disse angivelser alene er nok til å utelukke enhver tvil om gralens kristelige natur. Da man heller ikke alvorlig kunne benekte det, «overså» man disse stedene eller man tydet dem som *senere*

kristelige tolkninger av et opprinnelig ikke-kristelig motiv. Derimot forklarte man gralstenens næringsydende og foryngende kraft, selve omtalen av Fønix, som ukristelig. Hertil er tre ting å bemerke:

1) Riktignok må man innrømme at eventyrmotiver sikkert har innvirket *også* på skildringen av gralen som næringsyder, men på den annen side har man påpekt at forskjellige steder i Bibelen tydelig forteller om bespisningsundere (Apostelen Petrus' vision Ap gj 10, 11—16; bespisningsunder Matt 14, 15—21, Mark 6, 35—44, Luk 9, 12—17, Joh 6, 5—13).

2) Den foryngende kraft henger sammen med det bekjente sagn om Fønix som stadig dør 500 år gammel, idet han brenner seg, men reiser seg igjen forynget fra asken og med ny fjærkledning. I Clemens Romanus' første brev til korintierne og hos de kirkelige forfattere i middelalderen er dette bilde utelukkende myntet på Kristi oppstandelse; overhodet er Fønixmyten anerkjent i dag som et kristelig symbol. At det også dreier seg om et kristelig sinnbilde i gralsagnets tyske utforming, hos Wolfram altså, derom er det ingen tvil. For øvrig dreier det seg her bare om en sammenligning, for gralen får, hos Wolfram, livgivende og foryngende kraft gjennom duen som svinger seg ned til jorden hvert år på langfredag og bringer en oblat til gralen, dvs. til stenen. Ved det er der tenkt på den eukaristiske duen. I middelalderen brukte man rikt ornamenterte, hule duer av metall, som hadde et lokk på ryggen som beholder til å oppbevare hostien i. Som den eukaristiske duen er faret ned for å utdele hostien, svinger hos Wolfram den levende duen seg ned fra himmelens høyde til gralen. Vi erindrer at denne er bevoktet hos Wolfram av engler. Gjennom forbindelsen med engleskaren, som er gralens vokter, er gralens kristelige natur forsterket. Grunnen til englenes innføring var kanskje et sted i Johannes' evangelium (1, 52): «Videbitis caelum apertum et angelos dei ascendentes et descendentes supra filium hominis» («I skal se himmelen åpnet og Guds engler stige opp og stige ned over Menneskesønnen») og Apostlenes gjerninger 10, 11, hvor Petrus ser noe «dale ned liksom en stor duk som ble senket ned på jorden», og hvori var «alle slags av himmelens fugler» (volatilia caeli), som tjener Petrus som mat. Bildet av duen selv kommer fra Luk 3, 21—22: Apertum est caelum et descendit spiritus sanctus corporali specie

sicut columba» («. . . da åpnet himmelen seg, og Den hellige ånd kom ned over ham i legemlig skikkelse som en due»). Således blir duen over Kristi hode, Petri guddommelige bespisning og de til jorden nedstigende engler hos Wolfram til duen som bringer maten, og til gralen som englene holder vakt om. Den som etter dette vil berøve gralen dens kristelige natur, har temmelig dårlige grunner å bygge på.

3) Et ord om gralen tenkt som sten! Å, denne stenen! Dette er riktignok en anstøtssten, fordi dikteren gir den — med hensikt! — et sånt utrolig navn: lapsit exillis, sannsynligvis vil det si lapis elixir, lapis philosophorum, de vises sten altså. Dette faktum forklarer noen ukristelige trekk i gralsskildringen, men nå vil jeg ikke gå inn på dem. Jeg vil bare bemerke at Wolfram fabler her om en hedensk (arabisk) kilde, hvorfra han påstår å ha sitt kjennskap, og han vil bevise det med å anføre et arabisk navn. Derfor finner han på et forfatternavn — Kyot! — som ikke eksisterer, i hvert fall ikke i denne form. Men den som bekjenner seg til Wolframs Kyot og Kyots hedenske kilde, for å bevise gralens ikke-kristelige opprinnelse, overser noe svært viktig, nemlig at Wolfram sier at Kyot bare kunne forstå sin kilde, angivelig Flegetanis, fordi han selv (Kyot!) var kristen. Som altså Parzivals halvbror ikke kan skue gralen før han var blitt kristen, kan den hedenske forfatteren, som hadde tjent som kilde til den angivelige Kyot, ikke lese gralens hemmeligheter heller, da han ikke er kristen. På denne måte kan man slå tilhengere av den hedenske retningen, som fører Kyot i marken for å bevise gralens hedenske natur, med deres egne våpner.

Likså gal er, på den annen side, påstanden fra den kristelige teses hovedrepresentant — Burdach — når han anfører Joh åp 4, 2—3, hvor Herren selv sammenliknes med en sten, som grunn for gralstenens kristelige karakter. Objektivt sett må man dog vel si her at jaspisstenen bare skal symbolisere *Guds* herlighet sådan som Johannes skuer den i synet, og med *Kristus* har denne ikke noe å gjøre. Men det stemmer, hva samme vitenskapsmannen sier, at sådanne stener som er sendt fra Gud selv, forekommer flere steder i Bibelen: Es 28, 16; Salm 118, 22; Ap gj 4, 11; 1 Pet 2, 4—8; Rom 9, 32.

Hvis man spør hvorledes den tyske dikteren overhodet kom på den tanke å snakke om gral*stenen,* finner man en forklaring på det i hans franske kilde, den ovennevnte Chrestien de Troyes' verk. Her fant Wolfram ikke bare det trekk at den gamle gralskonge bare lever av den årlige hostie som er oppbevart i «gralen», men også at gralen var ornamentert med de mangfoldigste og kostbareste edelstener. Derav gjorde tyskeren, fri og vilkårlig i kildenes behandling som han var, en gral*sten* av rent gull og av edel art og gir den et arabisk navn. En sådan sten passer til forestillingen om et alterbord hvor duen legger ned Herrens legeme med oblaten. Åpenbart foresvever tanken på et flyttbart alter. Sådanne flyttbare altere var brukt med eller uten noen tre- eller metallinnfatning av fyrster og fornemme personligheter inntil det 12. århundre og anvendt på reiser hvor en ikke hadde kirker og kapeller; de var bearbeidet i form av stener på hvis kanter det endog kunne anbringes innskrifter. Likevel er Wolframs innskrift, som innkaller gralsridderne, et rent eventyrmotiv, men av måten hvorpå det omtales ser vi at en sådan sten, bearbeidet som flyttbart alter, nettopp foresvevet Wolfram. Det er mulig, sogar sannsynlig, at dikteren skrev det med henblikk på et bestemt sted fra Bibelen, som en hollender fant ut;[2]) ti det heter i Johannes' åpenbaring 2, 17: «vincenti dabo manna absconditum et dabo illi *calculum* candidum, et in *calculo* nomen novum scriptum, quod nemo scit nisi qui accipit» (den som seirer — etter middelalderlig oppfatning betyr det seirer i kampen mot ukyskhet — ham vil jeg gi av den skjulte manna og jeg vil gi ham en hvit sten og et nytt navn, skrevet på stenen, som ingen kjenner uten den som får den»). En moderne bibelkommentator mener at denne meddelelse refererer seg bare til den «rettferdiggjorte for hvem det er viktig hvem der rettferdiggjør ham».[3]) Det passer godt til tanken på utsøkthet som Wolfram forlanger av gralsridderne. Det kan altså ikke bestrides at gralens vesen, som Wolfram skildrer denne, innebærer en absolutt kristelig kjerne som en ikke kan benekte, enda de såkalte moderne forskere i Tyskland

---

2) Artikkelen er trykt i «Tijdschrift voor taal en letteren», b. IV (1919), men dette bind er ikke å oppdrive. — 3) Oskar Holtzmann, Das Neue Testament übersetzt und erklärt; 1926.

ønsker å stemple selve denne middelhøytyske klassiker som sin samtidige, altså som hedning.

Wolframs gralsten *er* kristelig! Kristelig er også hans ovennevnte kilde, Chrestiens verk. Der lever gralskongen også *kun* av en hostie — oiste; v. 7796 etter Potvin — brakt til ham hvert år. Hostien er oppbevart i et fat, og dette fat heter «gral» (graalz). Gralen er altså her hostiebeholderen i form av et fat. «(Trinnformet) fat» (lat. gradalis) er den beste og i dag anerkjente forklaring av ordet «gral». Denne tolking finner vi allerede hos benediktinermunken Helinand, men noen forskere ser på den som en senere tilføyelse fra slutten av det 13. århundre. Om det er et innskudd eller ikke — sikkert er at gralen i Helinands skrift betegnes som et nattverdfat. Om det, som en har tenkt seg, spesielt siktes til et nattverdfat som i 1204 ble stjålet i Bysants, kan en la stå åpent. Men at en med gralen forbandt forestillingen om nattverden, er utvetydig fortalt av en annen fransk historieskriver fra begynnelsen av det 13. århundre, Robert de Borron.[4])

Hans verk inneholder en slags forhistorie om gralen. Som i det såkalte Nikodemi evangelium hører vi her om den underfulle redning av Josef av Arimathea som oppfanget Kristi blod i en kalk (et beger). Da han ble sperret inne for det i et tårn, viste Frelseren seg for ham og holdt i hånden det underfulle fat til hvis vokter han gjorde Josef. Men etter mange års tvungne fengselsopphold, ble han reddet på underfull måte. Så dro Josef med sin til kristendommen omvendte søster og hennes mann Hebron (Bron) til fjerne land. Da nød var brutt ut der, befalte Herren ham å lage et taffel til minne om det hellige aftensmåltid. Fatet skulle bli stilt i midten og en fisk, fanget av Josefs svoger, lagt inn. På følgende måte eide fatet evnen til å skille de gode fra de onde: etter et måltid av dette fat følte noen velbehag, mens de andre ikke følte noe. De som følte velbehag, var de gode, de andre de onde. Fordi ikke noen fikk se fatet hvem det ikke behaget — qu'il ne li agrée; v. 2657 henholdsvis 2661 —, ble det kalt «graalz» for dem som det behaget. Denne

4) Jeg vil her ikke gå inn på det vanskelige spørsmålet hvordan Roberts verk forholder seg til Chrestiens. Gode holdepunkter for en tidligere datering av Roberts verk finner man i Wendelin Försters«Wörterbuch zu Chrestiens Werken» (avsnitt «Gral»); jeg selv tror at Chrestiens verk er noe eldre.

morsomme sammenstilling av ordet «gral» med fransk agréer, agréable=behagelig, som for øvrig *også* er meddelt av den ovennevnte Helinand, er naturligvis absurd og kan bare oppfattes som et etymologisk kuriosum. Men at det her dreier seg om et *fat* i bevisst etterlikning av det hellige aftensmåltid, at dette fatet eier evnen til å skjelne mellom gode og onde, at gralen legemliggjør utsøkthetens prøvesten og samtidig byr materielle fordeler for domstolen (seier over den urettferdige motstander og i kampen istedenfor næringsytende og foryngende kraft), dette gjør Roberts skildring om gral-fatet til et så viktig bevismiddel for dette underfats kristelige opprinnelse. Etter Herrens bud gir Josef fatet til sin svoger, som han lærer de hemmelige ordene[5]) som Kristus hadde lært ham i fengslet. Bron forvalter fatet for sin sønnesønn, den utsette og framtidige bevarer av gralfatet, den ekte gralsherre.

Etter andre framstillinger ble Kristi blod oppfanget i en kalk (et beger), og denne kalken betegnet en som det hellige fatet, gralen altså. Kanskje oppfatningen av gral som nattverd*kalken* virkelig er den eldste; den har endog holdt seg f. eks. i den engelske graldiktingen; således taler Tennyson om «cup», dvs. det hellige beger eller gralen. Tolkingen som hostiebeholder kjenner bare Chrestien, siden betydningen av fat har slått igjennom og er gått inn i alle etterchrestienske franske diktinger. Kanskje «uklarheten om kalk eller fat, ja, rent ut sagt kar»[6]) skriver seg fra de to utformingene av nattverdfatet i de billedlige framstillinger fra den tidlige middelalder. I 1896 fant en nemlig ved en utgraving i Palestina en eukaristisk kalk som er avbildet i Cod. Rossan.; det «er de to historiske utforminger av både den gammelkristelige og den bysantiniske nattverdkalk».[6]) Enten kalk eller fat, gralen blir *alltid* et kristelig symbol. Wolframs oppfatning som «sten» er isolert, men beveger seg i absolutt kristelige forestillinger; en hvilken som helst annen tolking er en bevisst fordreining. Avledningen fra hebraisk גּוֹרָל : goral (= lodd, loddsten) som hemmelighetsfull sten som lot forutse framtiden»[7]) eller fra persisk Ghr-al[7]) og

5) Etter Golther (Parzifal und der Gral, 1925, s. 23) er disse ord den egentlige gralshemmelighet som stammer fra Honorii Gemma animae (1, 47). — 6) Burdach, K.: Der Gral, 1938, s. 118. — 7) «Lexikon der Theologie und Kirche» IV (1932), s. 639.

mangen annen «tolking» kunne iallfall bare anvendes med en *bestemt* hensikt, nemlig som april- eller nyttårsspøk. Ved disse absurditetene blir det ikke tatt hensyn til det virkelige gralsagnet, og bare framhevet den *ene* — enventyrlige — side av gralen som Wolfram alene skildrer som sten, på hvis kanter en innskrift kunngjør de kaltes navn. Selv denne gralstenens kristelige egenskap, som jeg ovenfor har skildret, er ganske enkelt tidd i hjel! Vedkommende skildrings[7]) verdiløshet viser seg også deri at gralsborgen er henlagt til Persia ved den afganiske grensen — på den indoeuropéisk-ariske eller på den asiatisk-ikke-ariske side? — skjønt den hos Wolfram og andre forfattere befinner seg i Pyreneene (riktignok begynner begge deler med P: Persia og Pyreneene). Det synes meg ubegripelig at denne artikkelen som stammer fra en wolframfiendtlig romanist, kunne gå uimotsagt inn i «Lexikon der Theologie und Kirche».[7]) For å utelukke enhver misforståelse, gjentar jeg: gralen, dens historie og idé, dens poetiske oppbygging, alt det er kristelig. Om fat eller kalk, det er av underordnet betydning; også Wolframs gral*sten* er kristelig i sine hovedtrekk. Dertil kommer forbindelsen med prestekongen Johannes. Ti Parzivals halvbror, som først kan se gralen etter dåpen, får den gralbærende jomfru til hustru og drar med henne til sitt indiske hjem.

> «Hun (= den gralbærende jomfru) fødte siden i Indialand
> en Søn, man Navnet gav Johan.
> Johannes Præst til Navn han fik» (822, 24—26).

Ved siden av det skildrede gralsvesen fins det også underordnede motiver, hvortil jeg vil henregne den fiskende konge, den blødende lanse og det forløsende spørsmålet. Men man har bestrebt seg for også her å anta kristelig opprinnelse (hvis man ikke overhodet benekter gralens kristelige vesen). Feilaktig tolket! For *her* ligger andre påvirkninger til grunn. Den fiskende konge som viser Parzival veien til gralsborgen, er *ikke* å sammenlikne med Kristi rike fiskefangst ved Tiberias-sjøen (Joh ev 21, 1—13). Dikteren framhever uttrykkelig at det her bare dreier seg om et sagn: fisk fanger *ikke* den syke kongen, i motsetning til Roberts og Chrestiens framstillinger hvor det tales om den «rike fisker» (riche peschiere):

«Did (= ved Brumbane sjøen) bær man ham for Luften sød
til Lindring for hans sure Nød:
Det kalder han sin Jägerdag.
— — —
Om dette rundtom blev fortalt,
og han blev derfor Fisker kaldt.
Det rører ham ej heller:
Lampretter og Foreller
til Torvs dog ei han fører:
langt større Sorg ham rører» (491, 8—19).

Man kan heller ikke snakke om det himmelske fellesskapet i hvilket Parzival blir opptatt gjennom måltidets nytelse ved gralstaffelet, da han — hos Chrestien — inntar måltidet med kongen *alene*. Allikevel vil jeg ikke avvise tanken på en «isolert . . . ikke forståelig levning,[8]) idet jeg legger vekt på ordet «ikke forståelig» (ment er «uforstått»!). Forestillingen om menneskefiskeren mangler altså i alle tilfelle! Heller ikke er den blødende lanse som blir båret forbi, Longinuslansen! I Johannes' evangelium (18—19) fortelles at ved lansestikket som åpnet Frelserens side, strømmet det ut blod og vann. Men denne lansen blør ikke, og grallansen med den blødende spissen har ikke noe å gjøre med Longinuslansen. Det følger også av grunner hentet fra diktingens indre og ytre oppbygging at lansen bare er et tillegg til gralen og ikke har noe felles med denne, og at enhver forbindelse med Longinuslansen er en vilkårlig tydning av senere tolkere. I moderne dikting, f. eks. i Richard Wagners «Parsifal», dreier det seg riktignok om Longinuslansen, men en bør ikke legge senere tolkeres og dikteres oppfatning til grunn for originalens mening! Lansen kommer fra sagnets andre bestanddeler, antakelig fra irsk-keltiske elementer som leilighetsvis også gjenspeiles i diktingens andre deler. Enn videre vil jeg understreke at Parzivals unnlatte spørsmål etter undrene og spesielt etter den lidende konges sykdom som ville ha lægt den syke, hører også til de eventyrlige trekk. I Wolframs dikt er unnlatelsen sikkert tydet som bevis på manglende medfølelse, og før Parzival ved sitt annet besøk i gralsborgen uttaler spørsmålet «hva feiler deg?» (795, 29), «knelte han i bønn til Guds Treenighed» (795, 24—25);

---

8) Burdach, K.: Der Gral, 1938, s. 477.

likevel kan spørsmålet i og for seg ikke betraktes som utpreget kristelig medlidenhet; denne tolkingen stammer først fra Richard Wagners musikkdrama, som riktignok har en tydelig kristelig ikledning.

Min oppfatning av gralen er i en sum denne: den fiskende kongen, lansen og spørsmålet er biting ved gralen, av ikke-kristelig opprinnelse og bare tolket kristelig; derimot er gralens tanke, dens framstilling og form både hva angår nattverdkalken og nattverdfatet, henholdsvis Wolframs gralsten, utvetydig kristelig, idet en dog her må medgi at der er visse fabulistiske islett. Grals*sagnet* består, liksom alle andre sagnsmotiver, *også* av ikke-kristelige motiver, men ble i middelalderen oppbygd som betydningsfullt verk av rent kristelig preg. Således gikk det bare alle sagnmotivers vei i den høykirkelige middelalderens blomstringstid.

HAR DEN ELDSTE KRISTENHET HATT BARNEDÅP?

Spørsmålet om barnedåp i den eldste kirke har i den senere tid vært gjenstand for drøftelse på flere hold innen den tyske teologi. I 1928 blev det i et festskrift for L. Ihmels behandlet av A. Oepke i en avhandling «Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe», og samme år utgav J. Leipoldt et skrift med titel «Die urkristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte». Så skrev H. Windisch i 1929 i «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» en avhandling «Zum Problem der Kintertaufe im Urchristentum», og i 1938 utgav *Joachim Jeremias* et lite skrift «Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?» (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen).

Joachim Jeremias er særlig kjent ved sitt tidshistoriske arbeid «Jerusalem zur Zeit Jesu» og ved sin utleggelse av brevene til Timoteus og Titus i det nye bibelverk «Das Neue Testament Deutsch». Det nevnte skrift om barnedåpen fremhever sterkt den tidhistoriske bakgrunn for den kristelige dåp, og det inneholder tanker som fortjener oppmerksomhet også blant norske lesere. Jeg vil derfor i det følgende gjøre tilknytning spesielt til dette skrift og referere grunntankene i det.

Som bekjent forutsetter Irenæus at barnedåp var ubestridt praksis i den gamle kirke (Adv. haer. II, 22, 4), Tertullian forutsetter det samme (De anima 39), likeså Hippolyt (Canones 46), og Origenes (Comm. in ep. ad Rom V, 9). Omkring 200 e. Kr. er altså barnedåp bevitnet fra de forskjellige deler av kirken: Lilleasia, Gallia, Nord-Afrika, Rom, Egypt og Palestina. På alle disse steder har altså barnedåp lenge vært praktisert på denne tid. Ikke minst

har det interesse at Irenæus på det nevnte sted forutsetter at dåp av spebarn (infantes) har vært kirkelig praksis, og at Origenes på det angitte sted sier det var apostolisk tradisjon at småbarn (parvuli) skulle døpes.

Vender vi oss så til den eldste tid, har vi utsagnene i Det nye testamente om at Lydia og *hennes hus* ble døpt (Act 16, 15), at fangevokteren i Filippi ble det sammen med *alle sine* (16, 33, v. 31), og at Paulus i Korint har døpt *Stefanas' hus* (1 Kor. 1, 16). Der sies her ikke like frem noe om barnedåp, men når en blir døpt med hele sitt hus, må også tjenere og barn være medregnet; at det i slike tilfelle ikke skulle ha vært barn, eller at barna ikke skulle være medregnet når slike uttrykk brukes, ligger det ikke nær å anta.

Med rette har en i den senere tid framholdt at disse utsagn må sees i lys av tidsforholdene, og det vil i dette tilfelle si i lys av den dåp en både på jødisk og kristelig hold hadde og praktiserte allerede før kristendommen kom. Blant jødene hadde en den såkalte proselyttdåp, og på hedensk hold var visse arter av dåp og bad kjent fra mysteriene, således fra Isis- og Mitra-mysteriene. Det er nu svært interessant at både prosetlyttdåpen og denne hedenske art av dåp kunne bli anvendt også på barn, hvad både Oepke og Leipoldt har framholdt og søkt å bevise i de nevnte skrifter. Når en tar disse forhold i betraktning og samtidig betenker at det kunne hende på Paulus' tid at en i kristne menigheter endog lot seg døpe for avdøde (1 Kor 15, 29), er det svært vanskelig å forstå at en på kristelig hold konsekvent kunne unnlate å døpe barna, og det blir da neppe mulig å forstå de ovennevnte uttrykk i Det nye testamente om dåp av en mann eller kvinne og deres hus annerledes enn at også barna i deres hjem ble døpt.

Det er disse retningslinjer J. Jeremias følger i skriftet om barnedåpen i den eldste kristenhet. I mars 1927 hadde en von Gerdtell i Riga rettet voldsomme angrep mot den lutherske kirke og dens prester, som han beskyldte for å holde på barnedåpen mot bedre vitende bare for å tjene penger. Jeremias opptrådte mot ham og skrev at det hører med til forskningens sikre resultater at senjødedommens proselyttdåp også har omfattet barnedåp, og da den dåp apostlene anvendte stod i historisk sammenheng med den senjødiske dåpspraksis, framholdt han også at en har hatt spebarndåp allerede

i kristendommens første tid. Denne anskuelse er det han gjør seg til talsmann for også i nærværende skrift.

Efter å ha gitt en oversikt over den nyeste debatt om problemet behandler Jeremias først spørsmålet om oprinnelsen til den kristelige dåpsritus. Sin nærmeste tilknytning har den kristelige dåp i Johannes-dåpen, som forfatteren mener henger sammen med proselyttdåpen. Liksom den store kjenner av rabbinismen *P. Billerbeck* mener han nemlig at denne siste dåp skriver seg fra førkristelig tid; Billerbeck beviser dette av at Hillels og Schammais skoler i det første århundre e. Kr. allerede forutsetter at proselyttdåpen er en fast og uomtvistet institusjon (Strack & Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, s. 102 f.). Den ytre likhet er stor, idet begge har neddykking, begge finner sted bare én gang, begge har sakramental betydning og begge medfører en sedelig forpliktelse. Men samtidig er det også store forskjeller. Således gjaldt Johannes-dåpen selve jødefolket, og den hadde tilknytning i de profetiske forutsigelser om en renselse av det i den messianske tid (Hes 36, 25 f.; Sak 13, 1). Proselyttdåpen gjaldt derimot hedninger som ville gå over til jødedommen. En renselse var nemlig for deres vedkommende nødvendig fordi de ble ansett for å være levittisk urene. Opprinnelig gjaldt hedningene ikke for urene, men fra det første århundre f. Kr. tilskrev en dem urenhet, idet en hevdet at de hedenske kvinner på grunn av menstruasjonen var permanent urene og også gjorde mennene urene (Mischna, Edujot 5, 1; Nedarim 4, 3; Joh 18, 28; Act 10, 28). Derfor måtte det et bad til når hedninger skulle opptas i jødedommen (Str. Bill. I, s. 110 f.).

Det interessante er nå at når hedninger døptes for å gå over til jødedommen, ble samtidig også deres barn døpt, og det barn av enhver alder, også spebarn (Ketubot 11 a, Jebamot 78 a); piker ble opptatt bare ved dåp, mens det for gutters vedkommende foruten dåp også ble krevd omskjærelse. Etter oppnådd myndighetsalder hadde barna rett til selv å bestemme om de ville være jøder eller bli hedninger, og om de valte dette siste, skulle de ikke behandles som frafalne jøder, men som mennesker som hele sitt liv hadde vært hedninger. Et viktig likhetspunkt mellom proselyttdåpen og den kristelige dåp finner for øvrig Jeremias deri at en også ved den

første brukte uttrykket døpe «til navnet» (leschem = εἰς τὸ ὄνομα), og han mener derfor at dette uttrykk intet har med det hellenistiske forretningsuttrykk «på ens konto» å gjøre, men bare betyr «med henblikk på» (se min komment. til Matt. s. 672 f.). Andre likhetspunkter er at en både ved proselyttdåpen og den kristelige dåp brukte neddykking, at den som døpte tjente som vitne, og at en helst brukte «levende vann», d. e. vann i en kilde, bekk eller elv (Str. Bill. I, s. 109, Did 7, 1 f.). Etter alt dette finner Jeremias det selvfølgelig at det har vært likhet mellom proselyttdåpen og den kristne dåp også med hensyn til barnedåpen, og at en altså når hedninger gikk over til kristendommen også døpte deres barn, og det endog spebarn.

En bekreftelse herpå finner Jeremias i Kl 2, 11, hvor Paulus kaller dåpen «Kristi omskjærelse» og dermed betegner den som det kristelige sakrament som svarer til den jødiske omskjærelse. Når en hedensk familie gikk over til jødedommen, ble alle mannlige medlemmer av den omskåret, og dette gjaldt også mannlige spebarn fra de var åtte dager gamle. Når derfor dåpen ble betraktet som kristelig omskjærelse, ligger det nær å anta at en gikk frem på samme måte og sammen med foreldrene døpte barn av enhver alder. Fremdeles henviser Jeremias til Act 2, 38—39, hvor det heter: «Omvend eder, og enhver av eder la seg døpe på Jesu Kristi navn til syndenes forlatelse, så skal I få den Helligånds gave! For løftet hører eder til og eders barn og alle dem som er langt borte, så mange som Herren vår Gud kaller til.» Her henviser uttrykket «eders barn» til ordene «eders sønner og eders døtre» i Joelspådommen 2, 17, og der tenkes altså ikke på kommende generasjoner, men på tilhørernes sønner og døtre. Også dem gjelder løftet om Ånden, og da mottakelsen av denne etter 2, 38 er knyttet til dåpen, inneholder dette og det følgende vers en oppfordring til å la også barna bli døpt. Etter Jeremias har vi altså her et vitnesbyrd om barnedåp i den apostoliske tid. Spørsmålet blir da i hvilken alder barn ble døpt. En kan si at der tenkes på større barn som var modne for omvendelse (2, 38) og kunne profetere (2, 17). Men Jeremias finner denne innskrenkning usannsynlig fordi frelsen fra den ytterste dom (2, 40, se v. 21) utelukker enhver aldersgrense. Bindende kan en ikke si at hans argumentasjon ut fra Kl 2, 11 og

Act 2, 38 f. er. Men dersom en av andre grunner tror å kunne hevde at en i den eldste kristenhet har døpt også ganske små barn, er også disse steder av interesse.

En innvender gjerne mot antagelsen av en barnedåp i den første menighet at den gamle tids dåpslære og den liturgi og praksis den fulgte ved dåpen er innstillet på modne mennesker som hadde kjennskap til godt og ondt og bevissthet om sin synd og skyld, og som en derfor kunne pålegge en forpliktelse til å endre sitt liv og adlyde Herrens bud, og en sier at barnedåp i et slikt miljø synes å være en umulighet (så H. Windisch i den nevnte avhandling). Hertil svarer Jeremias at dette gjelder også om proselyttdåpen, og at den misjonsforkynnelse, omvendelse, forpliktelse og teologiske tydning som er forbundet med den, er innstillet på voksne mennesker, uten at den av den grunn utelukker barne- og spebarndåp. Derfor mener han at disse innvendinger bygger på moderne overveielser som var helt fremmede for det antikke menneske; Windisch helder da også tross alt til den anskuelse at en i den eldste tid har døpt barn sammen med de voksne, bare har det ikke vært spebarn og ganske små barn.

En annen innvending går ut på at en innen jødedommen hadde forestillingen om en syndløs barndom, og at dette måtte gjøre en barnedåp overflødig (Windisch). Hertil svarer Jeremias at jødedommen iallfall ikke har ment at hedningene hadde en syndløs barndom, og at en dåp av barna for deres vedkommende derfor var alt annet enn overflødig. Han gjør også oppmerksom på at den jødiske forestilling om en syndløs barndom krysses av en annen forestilling, nemlig den at den onde drift bor i et menneske fra morsliv av, og hertil kommer at den kristelige dåp har esjatologisk karakter og derfor ikke bare bringer renselse fra synden, men også gjør baptisanden til et lem på Jesu legeme og gir ham en esjatologisk besegling, begge deler goder som et barn av naturen ikke har.

Det som nå er påvist, gjelder barnedåp i forbindelse med jødiske eller hedenske foreldres dåp ved deres overgang til kristendommen. Men hvordan har det forholdt seg med barn som ble født etterat deres foreldre var blitt kristne? Har en i den eldste kristenhet døpt også dem? Det før nevnte sted hos Irenæus (Adv. haer. II, 22, 4)

viser at dåp av spebarn som var født av kristne foreldre, var fast kirkelig skikk i det annet århundre e. Kr. Hva den aller eldste tid angår, har det interesse å merke seg at proselyttdåpen ikke kom til anvendelse når en mor fikk barn etterat hun var gått over til jødedommen (Jebudot 78 a). En skjelnet i proselyttretten mellom barn som var født «i hellighet» og barn som ikke var født «i hellighet», alt etter som de var avlet og født etterat proselytten var gått over til jødedommen eller ikke. Israels folk gjaldt nemlig for å være hellig, og en proselytt fikk del i denne hellighet så snart han gikk over til jødedommen (Str. Bill. III, s. 374). Fordi barn som var født før han gikk over, ikke hadde del i hans hellighet, måtte de døpes sammen med ham når han gikk over og ble døpt. Derimot hadde de barn han fikk etterat han var blitt jøde, del i Israels hellighet og behøvde like så litt som andre jødebarn å bli døpt.

Ut fra dette forhold må etter Jeremias utsagnene 1 Kor 7, 10—16 forståes. Paulus taler her om ekteskaper hvor den ene part er hedning og den annen kristen, og han sier: «Dersom en bror har en vantro hustru og hun samtykker i å bo hos ham, da skille han seg ikke fra henne! og om en hustru har en vantro mann og han samtykker i å bo hos henne, da skille hun seg ikke fra sin mann. For den vantro mann er helliget ved sin hustru og den vantro hustru er helliget ved broren; ellers var jo eders barn urene, men nå er de hellige.» Den siste setning om barnas hellighet viser at Paulus går ut fra at når foreldrene er «hellige», må også barna være det, og det framgår også av uttrykket «eders barn» at setningen gjelder menigheten som helhet og derfor overhodet alle barn av kristne foreldre. Det merkelige er imidlertid at barnas hellighet her ikke blir utledet av dåpen, men synes å begrunnes med deres avstamning fra en kristen far eller mor eller fra foreldre som begge er kristne. Herav skal etter Jeremias følge at Paulus ikke kjenner barnedåp i hjem hvor foreldrene eller en av dem var kristne (så også Windisch, J. Weiss, Lietzmann, H. Mosbech o. a.). Derimot hevder Jeremias bestemt at 1 Kor 7, 14 ikke beviser at Paulus i det hele ikke kjenner barnedåp. En må nemlig skjelne mellom barn som er avlet og født av kristne foreldre, og barn som var født mens foreldrene ennå var hedninger, og om disse barn mener han at de ble døpt sammen med foreldrene da disse ble kristne, mens

derimot barn som fødtes etterat foreldrene ble kristne, ikke ble døpt.

Jeg har ikke kunnet overbevise meg om at denne tolking av 1 Kor 7, 14 er riktig. En argumenterer som om Paulus her bruker ordet «hellig» i samme betydning som når han kaller troende og gjenfødte mennesker for hellige (Rom 8, 27; 12, 13; 1 Kor 6, 1; 2 Kor 1, 1). Men han bruker her ordet «å være helliget» både om en vantro mann og en vantro hustru, og disse kan jo ikke være hellige i samme betydning som de omvendte og døpte. Det dreier seg altså her ikke om hellighet i vanlig, kristelig betydning, men spørsmålet er i denne forbindelse om en ektefelle på grunn av sin vantro øver en vanhelligende og besmittende innflytelse på den troende ektehalvdel, så denne av denne grunn må skille seg. Denne frykt mener Paulus er ugrunnet, da en sådan innflytelse motvirkes av den innvirkning som livssamfunnet med en troende ektefelle utøver, og han henviser som bevis til at kristne foreldre aldri anser sine barn for i og for seg urene i denne forstand. Tvert imot mener de at de på grunn av livssamfunnet med en kristen mor eller far er fri enhver urenhet av denne art. Men dette vil ikke si at de er hellige i den betydning at de ikke trenger gjenfødelse og dåp. Hadde Paulus begrunnet denne art hellighet med dåpen, kunne han overhodet ikke henvist til barna i denne argumentasjon, da det var den forskjell mellom dem og den vantro far eller mor at disse ikke var blitt døpt, mens barna tidligere eller senere ble det. Det var altså etter Paulus' mening ikke en hellighet som først ble gitt ved dåpen, men en som var gitt allerede i og med barnets livssamfunn med den kristne far eller mor, og at barnet var helliget på denne måte, gjorde ikke dets dåp overflødig, men måtte tvert imot bevirke at barnet ansåes for skikket til å bli døpt, og at det ble det. Jeg mener derfor at 1 Kor 7, 14 ikke taler mot at barn av kristne foreldre ble døpt allerede på Paulus' tid.

Jeremias mener derimot at en i den eldste tid ikke har hatt dåp av barn som var født av kristne foreldre. Senere fikk en sådan dåp, og det temmelig snart, nemlig i tiden mellom 60 og 70 e. Kr. Beviset han gir for denne påstand, er ganske eiendommelig. Han henviser til Matt 18, 3, hvor det heter: «Uten at I omvender eder og blir som barn, kommer I ingenlunde inn i himmelriket.» I Mark 10, 15 har

dette ord følgende form: «Den som ikke tar imot Guds rike som et lite barn, han skal ingenlunde komme inn i det.» Jeremias anser Matteus-formen for den opprinneligste, og han mener at teksten hos Markus rettelig må oversettes: «Den som ikke som barn tar imot Guds rike» osv., og vi skal da her ha en fri omforming av den opprinnelige tekst, en omforming som gjenspeiler den oppfatning at alle menighetens barn skulle døpes, og da Markusevangeliet etter Jeremias må være avfattet i Rom mellom 60 og 70 e. Kr., må denne oppfatning skrive seg fra denne tid. Dette er naturligvis en vilkårlig konstruksjon. Teksten hos Markus stemmer med Matteus-teksten og må i overensstemmelse med denne oversettes: Den som ikke tar imot Guds rike som et barn (tar imot). Det ville jo være en uhyrlighet om Markus skulle ha ment at en bare kan komme inn i gudsriket hvis en har tatt imot det allerede som barn. For da ville det jo være utelukket at de som blir døpt som voksne kommer inn i det.

D. A. Frøvig.

LITTERATUR

Helmut Thielicke: Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1936. 161 sider.

Lic. dr. H. Thielicke hører til de mest produktive unge systematikere i tysk teologi. Allerede som ung «assistent» hos prof. Althaus i Erlangen for få år tilbake hadde han en ganske anselig produksjon bak seg, bl. a. sitt hittige «hovedverk»: Geschichte und Existenz, en omfattende «Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie» (Bertelsmann 1935). I de siste år har han vært konstituert i Jelkes professorat i Heidelberg. Hva standpunkt angår, hører han til den nye generasjon av positivt innstilte teologer som, under innflytelse av Karl Barth, vil hevde et «evangelisk» standpunkt uten utpreget binding til den ene eller annen protestantiske konfesjon.

Det ovennevnte arbeid «Vernunft und Offenbarung» er som undertitelen viser, en studie over Lessings religionsfilosofi, ifølge forordet foranlediget av de problemer som forf.s arbeid med «historieteologien» reiste (s. VII). Temaet er godt valt for så vidt som Lessing vel var den første som klart formulerte de moderne prinsippspørsmål som der har vært kjempet om innenfor den nyere teologi. Men det tør være at forf. overdriver aktualiteten i Lessings tanker når han i forordet taler om «Lessing als gutes oder böses Gewissen der Theologien unserer Zeit» (s. IX). Han lover riktignok å vise oss «einen Lessing —, der mit profundem Ernst um die Frage nach der Offenbarung gerungen hat» og som derfor den dag i dag må virke «angripende» og «bestormende» på teologien (s. VII ff.). Men hans framstilling fører oss i hvert fall ikke ut på problemdybder av særlig foruroligende karakter, selv om han muligens kan ha rett i at Lessing tok åpenbaringen mer alvorlig enn man gjerne har ment. Det hele arter seg som en spesialundersøkelse av forholdet mellom idé, religionshistorie og utviklingstanke hos Lessing, og forfatteren hevder her sin egen originale oppfatning uten noe sted å føre oss inn i noen dypere kontakt med selve realiteten i spørsmålet fornuft

og åpenbaring. Et par lesefeil eller lignende[1]) kan gi inntrykk av hastverksarbeid, men for øvrig gir forf.s løsning av Lessing-litteraturens problemer atskillig stoff til overveielse for den som interesserer seg for opphavet til den moderne, nyprotestantiske religionsteori. Har han rett i sin tolking av problemet fornuft og åpenbaring hos Lessing, da minner dennes standpunkt slående om visse grunntanker hos Schleiermacher.

Leiv Aalen.

Johann Haar: Initium creaturae Dei. Eine Untersuchung über Luthers Begriff der «neuen Creatur» im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Jakobus 1, 18 und mit seinem «Zeit»-Denken. Bertelsmann, Gütersloh 1939. 133 sider.

De senere års nyvåknende interesse for det «reformatoriske» har avfødt en nesten uoverskuelig rekke Luther-monografier. Ikke sjelden dreier det seg nærmest om mer eller mindre vellykte forsøk på å belegge egne yndlingsteorier med reformatorens autoritet. Det foreliggende arbeid derimot hører tydelig nok til de mer stillferdige spesialundersøkelser uten påtakelig tendens. Bak den ikke særlig fordringsfulle titel skjuler seg en inngående bearbeidelse av spørsmål som har atskillig aktualitet på bakgrunn av vår tids teologiske brytninger. Forf. er dr. philos. og er tydeligvis en elev av prof. Rud. Hermann (s. 27, anm. 1), som har gjort seg bemerket som Lutherforsker med sitt arbeid: Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich» (Bertelsmann 1930).

Temaet for Haars arbeid er forholdet mellom det «gamle» og det «nye» menneske (s. 26). I tilknytning til Luthers utleggelse av Jak. 1, 18 (bokens titel stammer fra Vulgatas oversettelse av dette sted) behandles troens nye liv først under synspunktet *gjenfødelse* (B. I. Das «initium», s. 36 ff.), dernest under *fullendelsens* synspunkt (B. II. Die «perfectio», s. 63 ff.) og endelig som «*Werden*» (B. III Die «nova vita», s. 82 ff.). Forut går en innledende behandling av spørsmålet om betydningen av Luthers tids-begrep for hans oppfatning av troens menneske som «ny skapning» (A. Einleitung, s. 7 ff.).

I den innledende del påpekes hvordan Luthers tanker om tiden som menneskets livsform bunner i predestinasjonslæren (s. 20 f.). Svarende til dette ser Luther gjenfødelsen som Guds suverene skapergjerning hvorved han begynner og stadig på nytt skaper det

1) S. 30 synes forf. å ha forstått følgende sats av Lessing: «Mich verbindet nichts, eine andere Sprache als die meinige zu reden» som om der stod «verbietet», men sitatet er likevel riktig gjengitt. S. 92 er et sitat fra «Erz. d. Mensch.» § 70 kappet av på en måte som gir en syntaktisk feilaktig oppfatning av sammenhengen; hadde forf. merket seg fortsettelsen, ville kanskje ikke bare det «oder» han omtaler, men også selve problemet hos Lessing ha vært betydelig klarere.

nye liv i de troende (s. 38 f., jfr. s. 55 f.). Midlet er ord og sakrament (s. 40 ff.), og det tilsvarende uttrykk for det nye liv hos mennesket er troen, som har sin siste rot i barnedåpen (s. 44 ff.). Ut fra gjenfødelsen faller det for Luther også lys over den naturlige fødsel som ledd i Guds skapergjerning: først den gjenfødte forstår overhodet skapelsens mening og dermed Guds vilje med hans liv (s. 52 ff.). Men forutsetningen er da rettferdiggjørelsen som med sitt «simul justus et peccator» forbinder det falne menneske med Guds «ursprüngliches Schöpferziel», idet den skjenker det Kristi rettferdighet (s. 56 ff.).

Fullendelsen av det nye liv ligger for Luther helt og holdent hinsides døden (s. 64 ff.) og eies i dette tidsløp bare i troen og håpet (s. 68 ff., jfr. s. 86 f.). Tross gjenfødelsens «initium» står mennesket stadig under lovens dom, og det nye liv er derfor en stadig fornyet begynnelse i kraft av syndsforlatelsen og Kristi rettferdighet (s. 77 ff., jfr. s. 72 ff.). Det nye livs vesentlige kriterium er derfor bare troen selv (s. 84) og ingen manifest habitus: «Der «neue» Mensch ist nicht ein zweites «besseres» Ich über einem alten, sondern der Ausdruck für das beständige gnädige im Glauben erfasste Handeln Gottes in Christo mit dem Menschen. . . . Damit bedeutet das «Werden» des neuen Lebens das zeitliche Fortschreiten des Christen unter der gnädigen Führung Gottes von der Taufe bis zur Auferstehung» (s. 88). Det nye liv er m. a. o. på ethvert punkt en Guds gjerning i mennesket (s. 92 ff.) og ikke en autonom selvutfoldelse (s. 98), derfor heller ikke «sicherer Besitz», men en troens kamp for å bli under nåden (s. 99 ff.). Frelsesvissheten er forankret ikke i mennesket selv, men i Guds nåde i ord og sakrament (s. 117 f.), og ut over dette griper troen til sist fatt i det evige nådeval som frelsesvisshetens grunn (s. 119). Det hele blir til i bønnens omgang med Gud (s. 119 ff.).

Der kan være innvendinger å gjøre med hensyn til enkeltheter i framstillingen, men den som er fortrolig med den lutherske kirkelære, vil i det som her er referert, kjenne igjen de grunntanker vår kirke gjennom reformasjonen gjorde til sine og vil i dette også se den beste garanti for at det er den virkelige Luther og ikke et vilkårlig reformator-ideal som her er kommet til orde. Haars framstilling er tung, men den gir et verdifullt bidrag til forståelsen av hva luthersk kristendom er.

Leiv Aalen.

Framtidens katolicisme?

Jeg omtalte i dette tidsskrift for to år siden en ganske oppsiktsvekkende bok «*Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*». Den var ifølge titelen forfattet av «katolske teologer og legmenn», men

utgitt av den protestantiske teolog *Gustav Mensching,* direktør for det religionsvitenskapelige seminar ved Bonns universitet. Den overordentlig skarpe kritikk boken øvet over den katolske kirke og de nokså radikale reformkrav den inneholdt, gjorde det forståelig at forfatterne foretrakk å være anonyme. Ellers ville de sikkert blitt rammet av den samme bannlysing som deres bok er blitt gjenstand for, idet denne er blitt satt på index.

Imidlertid er boken også blitt underkastet en saklig kritikk av katolske teologer, både i tidsskrifter og i bokform. Og i år har nå de samme teologer og legmenn som sto bak «Der Katholizismus. Sein Stirb og Werde» svart på denne kritikk i en ny bok, *«Der Katholizismus der Zukunft»,* denne gang utgitt av en annen kjent protestantisk teolog, professor *Hermann Mulert* i Kiel. Som undertitelen «Aufbau und kritische Abwehr» viser, nøyer forfatterne seg dog ikke med å tilbakevise den omhandlede kritikk, men hovedformålet med deres nye skrift er å utdype den reformkatolicisme som deres første bok gav et utkast til.

Innledningsvis meddeler forf. en rekke brev fra unavngitte katolske geistlige og legfolk hvori der gis uttrykk for levende tilslutning til de i den tidligere bok uttalte synsmåter, og siterer en anmeldelse av boken av en kjent katolsk professor, Ernst Michel, der hilser den som en sindigere fornyelse av den reformkatolske bevegelse i begynnelsen av vårt århundre. Men den offisielle teologi har dessverre forsøkt å avferdige deres bok med «de vanlige apologetiske metoder». Dog mener de å kunne konstatere at denne apologetikk «på vesentlige punkter har trukket fronten tilbake og har gjort innrømmelser av stor rekkevidde».

Den første del av sin nye bok begynner forfatterne med feltropet: Tilbake til evangeliet! Fra det katolske systems «intellektualisme, moralisme og sakramentalisme» gjelder det å vende tilbake til Kristi enkle evangelium. I det neste kapitlet anstilles så en diagnose av den kirkelige krise, og i kap. III forlanges det en ny vurdering av reformasjonen, samtidig som det pekes på tegn til en voksende forståelse for Luthers betydning på katolsk hold, og herunder citeres også Luthers kjente ord om sin nye forståelse av rettferdiggjørelsen ved troen (Rom 1, 17). Videre krever forfatterne en ny, mer positiv stilling til tysk åndsliv, og i den forbindelse faller det meget skarpe ord om jesuittismen. «Er det ikke urett å heve hedningen Aristoteles til himmelen og å behandle en tenker som har så dyp rot i kristendommen som Kant som Antikrist?» Det gjelder å skjelne mellom kjerne og skall i den katolske religion (kap. V) ved å øve historisk og dogmatisk kritikk og særlig ved et religiøst dvs. symbolsk syn på dogmet (VI—VII). I et kapitel om årsakene til spaltningen mellom tro og liv, klages det over trosbegrepets

intellektualisering, læren om «åndsfruktenes usynlighet», den upersonlige («dinghafte») oppfatning av nåden og det lovmessige syn på kristendommen. Til slutt stiller forfatterne en rekke praktiske reformkrav, fordrer herunder på ny avskaffelsen av tvangscølibatet og forlanger at prester skal kunne vende tilbake til den lege stand og stifte familie uten å bli ekskommunisert, at ordinasjonsalderen må forhøyes, at det teologiske studium må omlegges slik at skriftstudiet blir det sentrale midtpunkt i det, og at den teologiske vitenskaps frihet blir respektert.

Det sier sig selv at enhver protestantisk kristen av hjertet må samstemme i svært meget av den kritikk som i denne bok rettes mot den rådende katolicisme. Det sies mange gode ting i den både av negativ og positiv art. Men som jeg bemerket allerede i omtalen av de samme forfatteres første bok, må man dog fra positivt-evangelisk standpunkt samtidig ta sterke forbehold like over for den reformkatolicisme som her møter oss. Den er, når alt kommer til alt, mer uttrykk for en rasjonal enn for en religiøs reaksjon mot det katolske system. Derfor er den da også langt mer i slekt med den liberale nyprotestantisme enn med den positivt reformatoriske kristendom. Det viser seg både i bokens stilling til Skriften og til dogmet. Forfatterne overtar åpenbart altfor ukritisk den nyprotestantiske teologis bibelkritikk når det gjelder spørsmål som Kristi jomfrufødsel og legemlige oppstandelse, Johannesevangeliets historiske kildeverd og Jesu forutsigelser om tiden for sin gjenkomst. Og når talen er om dogmet, beror det symbolistiske syn som boken hevder, åpenbart på forfatternes altfor store avhengighet av Kants fenomenalistiske filosofi. Det er vel og bra at de advarer mot en stedsevarende formæling mellom teologien og den aristotelisk-thomistiske filosofi. Men heller ikke Kant har sagt det siste ord i filosofiens historie. Og hadde forfatterne fulgt bedre med i den protestantiske teologis nyeste fase, ville de vel heller ikke i den grad blitt hengende i den religiøse opplevelses-subjektivisme, men bedre ha forstått betydningen av Guds objektive ord. Kun når Guds ord kommer til sin rett og evangeliets kjerne og stjerne, ordet om korset, blir teologiens sentrum, kan det bli tale om et virkelig møte mellom katolicisme og evangelisk kristendom. I hvert fall tror jeg ikke at «der Katholizismus der Zukunft» har gravd dypt nok til å kunne framstille framtidens katolicisme.

Olaf Moe.